مجلة

العلوم الإنسانية والتطبيقية

علمية فكرية ثقافية جامعة محكمة تصدر عن كلية الآداب والعلوم بزليتن .. جامعة المرقب



العدد السابع عشر

1376 و.ر الصيف (يونيو) 2008 ف

17

مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية

مجلة علمية فكرية ثقافية جامعية محكمة تصدر عن

جامعة المرقب .. كلية الآداب والعلوم بزليتن

المراسلات على العنوان التالي

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

كلية الآداب والعلوم بزليتن .. مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية

.. الاتصالات ..

زليتن 0514 663020

زليتن 0514 663040

الخمس 031 2625151

طرابلس 021 3612269

ص . ب : 464

الموقع الإلكتروني لكلية الآداب والعلوم زليتن

www.Adabolomzliten.com

المرقب للطباعة 2390 530 031

المحتويات

المحتويـــات

المحتويـــات

التفسير الصوفي الإشاري للقرآن الكريم: منهج الاستنباط والدلالة الجديدة

(كلمة الأرض نموذجاً)

د. حسين علي عكاش *



لما أراد المتصوفة أن يعبروا عن تجاربهم ومعارفهم وأفكارهم شأنهم شأن غيرهم وجدوا أمامهم لغة عادية ليس بإمكانها أن تصور ما كشف لهم من الحقائق وما عرفوا من الدقائق وما ذاقوا من الرقائق، فاللغة العادية لا تحتمل بدلالاتها المتفق عليها المعاني التي يتوصلون إليها معرفيا، "فقوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات"[1] وعلى حد تعبير النفرى(ت354): "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[2]، فما كان من المتصوفة إلا أن أبدعوا لغة خاصة بهم، حيث استعاضوا عن اللغة العادية بلغة الرمز والإشارة في التعبير عن مواجدهم وتجاربهم الصوفية ومكاشفاتهم الروحية في أحوالهم ومقاماتهم، ومثلهم في ذلك مثل أرباب العلوم الأخرى، وذلك فيما تستعمله كل طائفة منهم من ألفاظ، عمن سواهم بها يتفردون وعليها يتواطئون، إما تقريبا للفهم على المخاطبين أو تسهيلا على المختصين، أو سترا وإخفاء لأسرار علمهم عمن ليس أهله ولا خليقا بالوقوف عليه[3]، وذلك على نحو ما حدثنا به

* جامعة المرقب – كلية الآداب والعلوم – زليتن.

[1] - انظر ابن عربي، تنزل الأملاك في حركات الأفلاك، مجموعة رسائل ابن عربي، ج2، ص143- 145، ط2000، بيروت. لبنان.

[2] النفرى، المواقفات والمخاطبات، ص51

[3] انظر محمد مصطفى حلمى، كنوز في رموز، ضمن الكتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي، ص37

القشيري (ت465) في رسالته عن طائفة الصوفية حيث قال: "... وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، وغيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف بل هي أودعها الله تعالى قلوب قوم، استخلص بحقائقها أسرار قوم"[4].

إذ يمكن القول إن طبيعة التجربة الصوفية القائمة على الكشف والذوق قد استدعت هذه اللغة الرمزية الإيحائية، البعيدة المدرك الوعرة المسلك، ويمكن القول أيضا إن الصوفية قد عمدوا لاستخدام هذه اللغة غيرة منهم لعلمهم الباطن اللدني، الموهوب لهم عن طريق غير طريق النقل[5].

وبهذا انتقل التصوف من عالم الخبرة المباشرة إلى دائرة المنطوق، وذلك عندما حاول أوائل الصوفية صياغة خبرتهم في عبارات صارت بعد ذلك من المأثورات. وفى القرن الثالث صار التصوف في دائرة المكتوب مع ذلك النشاط التدويني الذي قام به كبار الصوفية آنذاك[6]. وقد تتبع المؤرخ الصوفي المبكر الكلاباذي (ت380) بدايات الأمر حين رصد الدائرة الأولى في كتابه "التعرف لمذهب أهل التصوف"، فذكر جماعة من صوفية القرن الثاني واصفا إياهم بأنهم "ممن نطق بعلوم الصوفية وعبر عن مواجيدهم ونشر مقاماتهم ووصف أحوالهم قولا وفعلا"[7]، ثم أشار إلى الدائرة الأخرى حين عدد بعض الأسماء تحت عنوان "ممن نشر علوم الإشارة كتبا ورسائل"[8].

هذا وقد اتخذ النص الصوفي شكلين رئيسيين هما النثر والشعر، وما يعنينا منهما هنا النثر، الذي تنوعت أساليبه عند المتصوفة نحو الوصايا والرسائل والدعوات والكتب والحكم

---

[4] القشيري، الرسالة، ص114.

[5] انظر إبراهيم محمد منصور،الشعر والتصوف، ص69 . 70.

[6] انظر يوسف زيدان،المتواليات : دراسات في التصوف، ص31.

[7] الكلاباذى،التعرف لمذهب أهل التصوف، ص27، ويذكر الكلاباذى من هذه الطائفة المبكرة : على زين العابدين، محمد الباقر، جعفر الصادق (وهم من آل البيت)، أويس القرني، مالك بن دينار، إبراهيم بن أدهم، الفضيل بن عياض.

[8] انظر الكلاباذى،التعرف لمذهب أهل التصوف، ص30،وقد ذكر منهم الجنيد والنورى وأباسعيد الخراز وأبا محمد رويم وأبا العباس أحمد بن عطاء البغدادى وأبا عبدالله المكي والشبلى......إلخ،وتقع وفيات هؤلاء خلال الربع الأخير من القرن الثالث والربع الأول من القرن الرابع الهجري.

وتفسيرهم الإشاري للقرآن، والذي يهمنا من كل ذلك هو تفسير القرآن. وتفسير القرآن بوصفه طريقا من الطرق التي اتبعها المتصوفة في التعبير عن أفكارهم وأرائهم التي منبعها القرآن الكريم والسنة يختلف أساسا عن الطرق الأخرى، وذلك أن الصوفي في حالة تعبيره نثرا أو شعرا يكون طريق سيره من الباطن إلى الظاهر، أي من حالة وجدانية داخلية المتمثلة في الأفكار والمشاعر المجردة إلى تصويرها في مجسدات مما تألفه العين والأذن وغيرها من الحواس، وهذا بطبيعة الحال يتجسد في اللغة الإشارية التي أراد أن يعبر بها الصوفي عن تلك الحالة الشعورية التي تختلج في نفسه. لكن هذا الترتيب ينعكس في حالة تفسيرهم للقرآن حيث ينتقل الصوفي خلاله من الظاهر وهى اللغة الظاهرة المتمثلة في النص القرآني إلى الباطن الذي يشير إليه ذلك الظاهر من وجهة نظر المفسر الصوفي، لشرح الغامض وإظهار الباطن. وبالتالي يكون الصوفي في حالة التعبير عما يختلج في صدره ينتقل من باطن إلى ظاهر وفي حالة التفسير ينتقل من الظاهر إلى الباطن.

ومما يحسن ذكره أن هذا النوع من التفسير الإشاري مربوط بالعمل، إذ لا يحظى به إلا من جاهد نفسه وصفاها من الكدورات وجرد قلبه من كل سانحة وترقى في المقامات، وفى هذا يقول ابن عطاء الآدمي (ت309): "لا يفهم إشارات القرآن إلا من طهر سره عن الأكوان بما فيها"[9]، ويقول القشيرى في مقدمته لتفسيره لطائف الإشارات:" أكرم الأصفياء من عباده بفهم ما أودعه من لطائف أسراره وأنواره لاستبصار ما ضمنه من دقيق إشاراته وخفي رموزه بما لوح لأسرارهم من مكنونات، فوقفوا بما خصوا به من أنوار الغيب على ما استتر عن أغيارهم، ثم نطقوا على مراتبهم وأقدارهم، والحق سبحانه وتعالى يلهمهم بما به يكرمهم، فهم به عنه ناطقون وعن لطائفه مخبرون، وإليه يشيرون وعنه يفصحون والحكم إليه في جميع ما يأتون به ويذرون"[10]. الذي يفهم من هذا النص أن هذا اللون من الاستنباط يختلف عن أي نوع آخر من الاستنباط في أمور لعل من أهمها عنصر الاصطفاء من قبل الله، إذ لا يمكن لغير من اختصهم الله بفضله أن يمارس ذلك مهما بلغ ذلك الممارس من العلم والمعرفة، فأنت يمكن أن تكون فيلسوفا أو نحويا أو أديبا إذا عكفت على ذلك وكان لديك استعداد ملائم،أما أن تكون مستنبطا للإشارة من العبارة فهذه خصوصية فريدة لابد أن يسبقها اختيار إلهي. كذلك يمكن أن تكون عالما في أي فرع من فروع العلم دون أن يصحب

[9] انظر السلمي، حقائق التفسير، ص155

[10] انظر القشيري، لطائف الإشارات، ج1، ص41

ذلك عمل، أما أن تقبل على القرآن لتكشف عن الجواهر الكامنة تحت ظاهر الكلمات، فإن ذلك لا يتم دون أن يسبق ذلك جهود مضنية من مجاهدة النفس وتصفيتها من الرذائل وتحليتها بالفضائل وتخليص القلب من العلائق وتحليته بكل صفات حميدة[11].

ولا يعني ذلك كله أن من اصطفاه الله لذلك الفهم ومن جاهد نفسه وحلاها بكل وصف سني، قد استغنى بذلك عن العلم المكتسب، بل نجد من توفر لهذا النوع من التفسير من الرؤساء في علوم القرآن والفقه والحديث والتفسير[12].

بمعنى أن من توفر لذلك النوع من التفسير قد اجتمع لديه العلم اللدني والعلم المكتسب، وربما هذه الشروط المتصلة بالاصطفاء السابق من الله، والعلم المقترن بالعمل من أهم الأسباب الرئيسة التي ترجع إليها ندرة هذا النوع من التفسير إذا ما قيس بأنواع التفسير الأخرى[13].

وإذا ما توافر هذان الشرطان في المفسر الصوفي أي شرط الاصطفاء وشرط العلم المقترن بالعمل، فإنه في تلك الحالة يمكنه أن يستنبط الإشارات من العبارات، وذلك بأن يقبل على تلاوة القرآن بإلقاء السمع والحضور التام للقلب، وبشكل أوضح تنحصر طريقة الاستنباط عند الصوفية في تلاوة سورة أو آية من القرآن وتكرارها، متدبرين في كل تلاوة معاني ألفاظها، ولا ينتقلون من آية إلى أخرى حتى يشاهدوا معاني الأولى، ويفتح الله عليهم بما يعينهم على فهم الآية اللاحقة مع حضور القلب وإلقاء السمع والاشتغال بما هم فيه دون غيره[14]. وهذا ما

---

[11] انظر كاتب هذا البحث :

Die sufische Koranauslegung: Semantik und Deutungsmechanismen der išārī-Exegese

ص 61 وما بعدها، برلين 2006

(هذا الكتاب في أساسه رسالة دكتوراه لكاتب هذا البحث وهو ما يمكن ترجمته: التفسير الصوفي للقرآن : الدلالة وآلية التأويل للتفسير الإشاري).

وانظر د. إبراهيم بسيونى، مقدمته لتفسير لطائف الإشارات، ج1، ص23

[12] انظر أنجيليكة هرتمان (Angelika Hartmann):

Zum Begriff Geheimnis in Islamischen Mystik، ص 71. 72

وانظر ريتشارد قراملش(Richard Gramlich) Abū L-ʿAbbās b. ʿAtāʾ

وانظر أيضا كاتب هذا البحث Dis Sufische Koranausligung ، ص203 وما بعدها

[13] انظر إبراهيم بسيونى، مقدمته لتفسيره لطائف الإشارات، ج1، ص23

[14] انظر أبو العلا عفيفى، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص116

يشير إليه أبوطالب المكي (ت386) بقوله: "فإذا كان العبد ملقيا السمع بين يدي سميعه، مصغيا إلى سر كلامه، شهيد القلب لمعاني صفات شهيده، ناظرا إلى قدرته، تاركا لمعقوله، ومعهود علمه، متبرئا من حوله وقوته، معظما للمتكلم، واقفا على حضوره، مفتقرا إلى الفهم بحال مستقيم وقلب سليم وصفاء يقين وقوة علم وتمكين،سمع فصل الخطاب، وشهد علم غيب الجواب"[15]، ويقول القشيري في هذا أيضا:"وسبيل أهل الإشارة والفهم إلقاء السمع بحضور القلب، فما سنح لفهومهم من لائح التعريفات بنو عليه إشارات الكشف"[16]. وقد أخذ المتصوفة شرط حضور القلب وإلقاء السمع أثناء عملية التفسير لديهم من قوله تعالى:"إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد"[17] وقد أشار إلى ذلك الخراز (ت279) عندما قال: "أول الفهم لكتاب الله عز وجل العمل به لأن فيه العلم والفهم والاستنباط، وأول الفهم إلقاء السمع والمشاهدة،لقوله تعالى:"إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد"[18] كذلك الطوسي (ت378) عندما قال: "إن التدبر والتفكر والتذكر لا وصول إليه إلا بحضور القلب لقول الله تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد" يعنى حاضر القلب"[19]. إن المعاني الكامنة وراء الألفاظ التي تنكشف للصوفي أثناء تلاوته للقرآن تأتي على حسب استعداده الروحي ووقته وحاله، ولذا نرى أن المتصوفة قد يختلفون في تفسيراتهم للآية الواحدة شأنهم في ذلك شأن أهل التفسير من المدارس الأخرى غير أن هناك فرقا في الاختلافين، أي اختلاف مفسري الصوفية واختلاف أهل التفسير من المدارس الأخرى[20]، وهذا ما أشار إليه الطوسي بقوله: "... وهم أيضا أي الصوفية في مستنبطاتهم مختلفون.

اختلاف أهل الظاهر من المدارس الأخرى، غير أن اختلاف أهل الظاهر يؤدي إلى حكم الغلط والخطأ، والاختلاف في علم الباطن لا يؤدي إلى ذلك لأنها فضائل ومحاسن ومكارم وأحوال وأخلاق ومقامات ودرجات"[21]. ومفهوم ذلك أن اختلاف هؤلاء يكون حسب الذوق المبني

---

[15] أبو طالب المكي، قوت القلوب، ج1، ص69

[16] القشيري، لطائف الإشارات، ج1، ص220

[17] سورة ق، آية37

[18] الطوسي، اللمع، ص113

[19] الطوسي، اللمع، ص106. 107

[20] انظر كاتب هذا البحث، ملحق الموجودات والأحداث، ضمن كتاب: Die Sufische Koranausligung ص299 وما بعدها

[21] الطوسي، اللمع، ص150

على الحال والوقت الذي يعيشه المفسر الصوفي وليس معتمدا على أحكام العقل والمنطق بحيث يحكم في شأنه بالصح والغلط، يقول الطوسي معبرا عن ذلك: "وقد اختلف هؤلاء في أجوبتهم كاختلافهم في أوقاتهم وأحوالهم وكل ذلك حسن، ولكل جواب من أجوبتهم أهل يليق بهم ما أجابوا"[22]. ومما ينبغي أن يدرك أن المتصوفة في تفسيرهم للقرآن لا يتصورون انفصالا تاما بين الظاهر والباطن، بل هما عندهم متكاملان مترابطان، وهذا ما دفع بعض أعلامهم إلى إيضاح موقف الصوفية من ظاهر النص حتى لا يظن ظان أن التفسير الصوفي يتجه إلى باطن النص دون ظاهره، ومن هؤلاء ابن عطاء الله السكندري (ت709) حيث قال واصفا التفسير الصوفي: "ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن الآية مفهوم منه ما جلبت له الآية ودلت عليه في عرف اللسان، وثم أحكام باطنة تفهم عن الآية والحديث لمن فتح الله قلبه"[23]، ويدعم ذلك حرصهم دائم على حفظ التفسير الظاهر وإتقانه، إذ يرون أنه لا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر فهو كمن يدعي البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب[24]، كما يؤكد هذا ما لاحظناه من خلال تفسيراتهم للقرآن أن المفسر الصوفي في كثير من الأحيان يشير عند تفسيره للآية للمعنى الظاهر أولا ثم ينتقل إلى المعنى الباطن، وفي حالة عدم ذكره للمعنى الظاهر يترك إشارة تفيد أن للآية معنى ظاهرا، كأن يقول على سبيل المثال: والباطن من الآية كذا، أو ينتقل إلى باطن الآية بأداة التشبيه[25]، بالتالي لا يكون الباطن في موازاة الظاهر بل يتممه ويكمله.

والسؤال الذي يطرح نفسه أو الذي يلقي بظلاله هنا. هل تعد معالجة المتصوفة للقرآن تفسيرا أم تأويلا أم غير ذلك؟

إن المتصوفة يرون أن النصوص على ظاهرها ولكنها في الوقت ذاته تتضمن إشارات خفية إلى معان دقيقة، وأساس ذلك أن المتصوفة يعتقدون أن للقرآن ظاهرا وباطنا، وسبيلهم في الوصول إلى ذلك الباطن المستتر وراء ذلك الظاهر هو سبيل الإشارة بمعنى أن تحديد

[22] الطوسي، اللمع، ص152

[23] ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص163

[24] انظر أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1ص343، وكذلك انظر مشكاة الأنوار، للمؤلف نفسه، ضمن رسائل أبي حامد الغزالي، ص21

[25] انظر كاتب هذا البحث، Die Sufische Koranauslegung ، ص94 وما بعدها

الباطن يقتضي أن يمر المفسر بمرحلة الظاهر حتى يكون وصوله إلى الباطن مأمون العاقبة، ومن هنا يمكن القول: إن الإشارة تقتضى وجود مشير وهو ظاهر العبارة، وهو ما يتوقف عنده المفسرون من أهل الظاهر، ثم يأتي المشار إليه وهو الفهم الباطن الذي لولا وجود المشير وهو الظاهر لما تم التوصل إليه، ثم تأتى العلاقة الرابطة بين المشير وهو الظاهر والمشار إليه وهو الباطن. والانصراف إلى هذا الباطن لا يعنى إلغاء المعنى الظاهر وعدم الأخذ به، بل هو السبيل والطريق للوصول إلى ذلك المعنى الخفي المستتر وراءه. وإذا وازنا هذا بما يعرف بالتفسير، نلاحظ أن هناك فرقا بينهما لأن التفسير هو عبارة عن شرح المعنى الظاهر بناء على قواعد التفسير المعروفة، أي ليس فيه انصراف عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر خفي لا يدل عليه المعنى الظاهر دلالة واضحة. لذلك لا تعد من وجهة نظري معالجة المتصوفة للقرآن من باب التفسير المتعارف عليه في اصطلاح المفسرين، بيد أننا من الممكن أن نسمي عمل المتصوفة تفسيرا بناء على المعنى اللغوي للتفسير الذي يفيد الكشف والبيان والإيضاح، إذ المتصوفة أثناء معالجتهم للقرآن يكشفون عن معان وأسرار كامنة وراء المعنى الظاهر، لهذا فعندما نسمي معالجة المتصوفة للقرآن تفسيرا فينبغي أن يفهم أن هذه التسمية هي من باب معناها اللغوي وليس الاصطلاحي المعروف بقواعده المبينة في كتب أهل التفسير.

كذلك الحال إذا ما وازنا بين ما يعرف بالتأويل عند المفسرين وعمل المتصوفة فإننا نجد فرقا واضحا بينهما، إذ يحدد التأويل بأنه صرف الظاهر من اللفظ إلى معنى آخر يحتمله اللفظ لوجود دليل يؤيد هذا الانصراف، وهذا المعنى الذي حمل اللفظ عليه يدعى المتأول أنه المراد[26]، وهذا في الحقيقة لا ينطبق على معالجة المتصوفة للقرآن، إذ أنهم كما علمنا لا يصرفون اللفظ عن ظاهره بل إنهم يؤكدون المعنى الظاهر، وفي الوقت ذاته يكشفون عن معنى خفي بطريق إشارة ذلك الظاهر، فالظاهر والباطن عندهم شيئان مترابطان يكملان بعضهما بعضا. من ثم لا نستطيع أن نسمى عمل المتصوفة تأويلا بمعناه الاصطلاحي لوجود الفارق الذي ذكرنا أما إذا نظرنا إلى معنى التأويل في اللغة فإننا نجده يدل على الرجوع والمصير والتدبر[27]، وهذا يمكن أن ينطبق على معالجة المتصوفة للقرآن، لأن فيه رجوعا وصيرورة إلى معنى خفي إلى جانب المعنى الظاهري، ويكون ذلك مبنيا على تدبر وتأمل.

---

[26] انظر الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1 ص18 ، وانظر السيد عبد الغفار، النص القرآني بين التفسير والتأويل، ص72

[27] انظر الجوهري،الصحاح،، ابن فارس،مقاييس اللغة،، الزمخشري،أساس البلاغة،، ابن منظور،لسان العرب،.

من كل ما سبق نستطيع أن نسمي معالجة المتصوفة للقرآن تفسيرا أو تأويلا، ويكون ذلك ارتكازاً على المعنى اللغوي لا على المعنى الاصطلاحي، ومما يؤكد رأينا هذا ما أشار إليه القشيرى عند تفسيره لقوله تعالى: "فتلقى آدم من ربه كلمات"[28] حيث ذكر أولا معنى هذه الآية على لسان أهل التفسير فقال: "وعلى لسان أهل التفسير أن قوله تعالى "... ثم بعد ذلك قال:"... وعلى طريق الإشارة لا على معنى التفسير والتأويل..."[29]. هذا وقد روى الزركشي(ت794) عن بعض العلماء ما يؤكد أن التفسير الصوفي ليس تفسيرا بالمعنى الاصطلاحي المعروف وذلك عندما قال: "فأما كلام الصوفية في تفسير القرآن، فقيل ليس تفسيرا وإنما هو معان ومواجيد يجدونها عند التلاوة، كقول بعضهم في: "يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار"[30] إن المراد النفس، فأمرنا بقتال من يلينا، لأنها أقرب شيء إلينا وأقرب شيء إلى الإنسان نفسه[31].

ومن كل ما ذكر آنفاً يمكننا أن نفرق بين التفسير الصوفي وغيره من اتجاهات التفسير المختلفة سواء التي اتبعت منها نهج التفسير أو التأويل.

وقد يشتبه على بعض الناس كلام بعض علماء الشيعة في تفسير القرآن بكلام الصوفية،نظرا لأن كلا منهما يرى أن للقرآن معنى باطنا .والحقيقة أن بين الفريقين فارقا كبيرا، ويتجلى ذلك فيما يلي: إن القول بأن للقرآن ظاهرا وباطنا له ما يؤيده من القرآن والسنة[32]، ولذا قيل به قديما وحديثا، يقول علي حسب الله تحت عنوان ظاهر القرآن وباطنه: "إذا سمع المرء كلاما عربيا تبادر إلى ذهنه ما يدل عليه الكلام بحسب وضعه العربي، فإذا تدبره فقد يفهم منه مقاصد مطوية وأغراضا خفية، فالمتبادر الأول هو ظاهر الكلام، ويكاد يدركه كل عارف باللغة. والمفهوم الثاني هو باطنه وهو لا يدرك إلا بشيء من التدبر.وللقرآن ظاهر وباطن بهذا المعنى، وكلاهما مراد، غير أن الثاني لا يعتد به إلا إذا لم يكن مناقضا للأول وكان له شاهد من مقاصد الدين ومراميه"[33]. لكن الذي حصل من المغالين من الشيعة أنهم توسعوا في القول بالباطن إلى غير حد،خدمة لعقيدتهم في الإمامة، حتى وصل بالقمى

---

[28] سورة البقرة، آية 36

[29] انظر القشيرى، لطائف الإشارات، ج1، ص82

[30] سورة التوبة آية 124

[31] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص311

[32] انظر كاتب هذا البحث، Die Sufische Koranauslegung، ص56 وما بعدها

[33] على حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص25. 26

وهو من كبار مفسري الشيعة (ت307) أن قال: "إن كل ما ورد في القرآن من المدح كناية وصراحة فهو راجع إلى محمد وآله الطاهرين، وكل ما ورد فيه من القدح فهو لأعدائهم أجمعين، والسابقين منهم واللاحقين، ويحمل عليه جميع الآيات من هذا وإن كان خلافا للظاهر"[34]. ومن هذا النص ندرك كيف أن القمي يرى أنه يحق له أن يخضع الآيات للتأويل حتى تأتي موافقة لعقيدته التي يؤمن بها، وقد ظهر هذا التعسف في تأويل آيات القرآن في تفسيره خدمة لمذهبه وعقيدته. ومن الأمثلة على ذلك تفسيره لقوله تعالى: "طسم. تلك آيات الكتاب المبين. نتلو عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون. إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم أنه كان من المفسدين. ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين. ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون"[35]. هذه الآيات الكريمة تتحدث بالنص عن موسى وفرعون "نتلو عليك من نبأ موسى وفرعون"، ولكن القمي يقول عن فرعون وهامان وجنودهما: "هم الذين غصبوا آل محمد حقهم وقوله: "منهم أي من آل محمد"وما كانوا يحذرون" أي من القتل والعذاب، ولو كانت هذه الآية نزلت في موسى وفرعون لقال: "ونرى فرعون وهامان وجنودهما منه ما كانوا يحذرون أي من موسى ولم يقل منهم"[36]، ويفسر الشرك بأنه "من أشرك بولاية علي" في قوله تعالى: "كبر على المشركين ما تدعوهم عليه"[37] ولذا يفسر "ما تدعوهم إليه" بقوله: "من ولاية علي"[38] ومن ذلك ندرك أن تفسير الغلاة من الشيعة والقمي[39] أحدهم،قد صرفوا الكلمات القرآنية عن ظاهرها دون أي دليل يدعم هذا التأويل إلا محاولة نصر عقيدتهم التي لما لم يجدوا ما يدعمها من ظاهر القرآن، تأولوا القرآن على وفق مذهبهم بأمور يعلمون قطعا أنها غير مرادة بها ولو كما يقول الغزالي: "لم يكن لهم ذلك الرأي والعقيدة المسبقة لكان لا يلوح لهم من القرآن ذلك المعنى"[40]. وهذا الاتجاه من التأويل المتعسف يختلف اختلافا كليا عن التفسير الصوفي

---

[34] القمي، تفسير القمي، ص24. 25

[35] سورة القصص، آية 1. 5

[36] القمي،تفسير القمي، ج2، ص133، ومعلوم أن ضمير الجمع كضمائر الجمع السابقة تعود على قوم موسى لا عليه هو.

[37] سورة الشورى، آية11.

[38] انظر القمي، تفسير القمي، ج2، ص105

[39] انظر تفسير العياشي كذلك فإنه يسير على نهج القمي في التفسير .

[40] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص343

للقرآن الذي يعتمد ظاهر القرآن ويعترف به[41]، والذي يرى أن لذلك الظاهر إشارات إلى معان خفية،هذه المعاني الخفية لا تعبر عن مذهب عقلي ولا عقيدة باطنية مستورة أو هدف سياسي،بل هي نتاج مجاهدات ورياضات وأحوال، وفى هذا يقول التفتازانى(ت791): "وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف عن أرباب السلوك يمكن التقريب بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال العرفان ومحض الإيمان"[42].

ومما يجدر ذكره أن التفسير الصوفي ليس كله إشاريا،بل هناك نوع آخر من التفسير الصوفي يقوم على مباحث نظرية وتعاليم فلسفية وهو ما سماه الذهبي بالتفسير الصوفي النظري[43]. ومن الأمثلة على ذلك تفسير ابن عربي(ت638) للآية(57) من سورة مريم في شأن إدريس عليه السلام :

"ورفعناه مكانا عليا"[44] حيث يقول في ذلك: "وأعلى الأمكنة الذي يدور على رحى عالم الأفلاك وهو فلك الشمس، وفيه مقام روحانية إدريس وتحته سبعة أفلاك وفوقه سبعة أفلاك وهو الخامس عشر فالذي فوقه: فلك الأحمر أي المريخ، وفلك المشتري، وفلك كحيوان، وفلك المنازل، وفلك الأطلس... أما علو المكانة فهو لنا أعني المحمديين، قال الله تعالى: "وأنتم الأعلون والله معكم"[45]، في هذا العلو وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة"[46] ومن ذلك أيضا تفسير القاشاني(ت730) لقوله تعالى: "من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإن الله عدو للكافرين"[47] حيث قال: "...والظاهر أن جبرائيل هو العقل الفعال، وميكائيل هو روح الفلك السادس، وعقله المفيض للنفس النباتية الكلية الموكلة بأرزاق العباد وإسرافيل هو روح الفلك الرابع، وعقله المفيض للنفس الحيوانية الكلية الموكلة بالحيوانات

[41] انظر باول نافية(Paul Nwyia) في كتابه : Exégèse coranique et langage mytique ص67 وما بعدها

[42] سعد الدين التفتازانى،شرح العقائد النسفية، ص149

[43] انظر الذهبي، التفسير والمفسرون، ج3، ص5 وما بعدها

[44] سورة مريم، آية 57

[45] سورة محمد، آية 36

[46] ابن عربي، فصوص الحكم بشرح عبد الرزاق القاشاني، ص74 . 75

[47] سورة البقرة، آية 97

وعزرائيل هو روح الفلك السابع الموكل بالأرواح الإنسانية كلها يقبضها بنفسه أو بالوسائط التي هي أعوانه ويسلمها إلى الله تعالى"[48].

ومن ذلك تفسيره لقوله تعالى: "وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون"[49] حيث يقول في ذلك: "... فالشاب، وهو القلب الذي هو ابن الروح الموسر بأموال المعارف والحكم، وقتله منعه عن حياته الحقيقية وإزالة العشق الحقيقي الذي هو حياته عنه باستيلاء قوتي الشهوة والغضب اللذين هما ابنا عمه النفس الحيوانية أو جميع قواها عليه، إذ الروح والنفس أخوان باعتبار فيضانهما وولادتهما من أب هو العقل الفعال المسمى روح القدس..."[50].

ومن هذه الأمثلة السابقة نستطيع أن نقرر أن التفسير النظري تفسير يقوم على نظريات فلسفية حاول أصحابه أن يفسروا القرآن خدمة لها وليس خدمة للقرآن[51].

---

[48] القاشاني، تفسير القرآن الكريم المنسوب لابن عربي، ج1 ص72 . 73 . لقد نشر هذا الكتاب على أساس كونه لابن عربي، والذي قام بنشره وتحقيقه د. مصطفى غالب، وهو في الحقيقة للقاشاني ويؤكد هذا أن الحاجي خليفة ذكر في كتابه كشف الظنون أن للقاشاني تفسيرا يسمى تأويلات القرآن،وقد أورد الحاجي خليفة أول مقدمة هذا الكتاب فكانت موافقة تماما للتفسير المنسوب لابن عربي ويؤكد ذلك أيضا قول الإمام محمد عبده الذي اقتبسه الشيخ رشيد رضا من درسه،ورواها عنه بالمعنى ووضعها في مقدمة تفسير المنار حيث قال: "وقد اشتبه على الناس فيه كلام الباطنية بكلام الصوفية ومن ذلك التفسير الذي ينسبونه للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي وإنما هو للقاشاني الباطني الشهير،وفيه من النزعات ما يتبرأ منه دين الله وكتابه العزيز" رشيد رضا، المنار، ج1 ص18، وقد وافق الإمام محمد عبده الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون بقوله: "ونحن مع الأستاذ الإمام في أن هذا التفسير للقاشاني وإن كنا لا نوافقه على دعواه أن القاشاني من الباطنية" الذهبي، التفسير والمفسرون، ج3 ص66 . هذا وقد ذكر الذهبي أدلة غير ذلك تؤكد ما أشرنا إليه أعلاه انظر الذهبي، التفسير والمفسرون، ج3 ص66 . 67

[49] سورة البقرة، آية 71

[50] انظر القاشاني، التفسير المنسوب لابن عربي تفسير القرآن الكريم، ج1، ص62

[51] من المفيد أن نذكر أن كلا من ابن عربي والقاشاني كان لهما إلى جانب التفسير النظري لآيات القرآن تفسير إشاري، فمن ذلك على سبيل المثال لا الحصر تفسير القاشاني لقوله تعالى: "وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلا ثم اضطره إلى عذاب النار وبئس المصير" البقرة 125 حيث يقول في هذا: "الصدر الذي هو حرم القلب، بلدا آمنا، من استيلاء صفات النفس، واغتيال العدو اللعين، وتخطف جن القوى البدنية "وارزق أهله"، من ثمرات معارف الروح، أو حكمه وأنواره..." القاشاني،تفسير القرآن المنسوب لابن عربي، ج1، ص84

وبهذا اتضح أن التفسير النظري يقوم على مقدمات علمية تنقدح في ذهن الصوفي أولا،ثم ينزل القرآن عليها بعد ذلك أما الإشاري فلا يرتكز على مقدمات علمية بل يرتكز على مجاهدة النفس وتخليتها بكل فضيلة وتخليص القلب من كل العلائق حتى يصل إلى درجة تنكشف له الإشارات من العبارات، وبهذا يمكن القول إن التفسير النظري يصرف الآيات عن ظاهرها خدمة لنظرية فلسفية مسبقة،وبالتالي فهو تأويل أما الإشاري فقد أشرنا من قبل أنه ليس تأويلا بالمعنى الاصطلاحي المعروف[52].

لقد وجد المتصوفة في كلمات القرآن مجالا رحبا للتعبير عن أفكارهم، إذ معاني تلك الكلمات ينفذ البحر دون نفاذها ومن ثم لا سبيل إلى حصرها وتعدادها فكانت نموذجا "لأهل

---

[52] لقد خلط جولدزيهر(Goldziehar)بين التفسير الإشاري والنظري في كتابه:

Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung

عندما اتخذ من التفسير النظري نموذجا للتفسير الصوفي بعامة. الأمر الذي أدى به إلى القول: "وإذا نحن أردنا أن نرجع إلى الأصل في افتراض إمكان التفسير عن طريق الرمز والإشارة، فسنصل أخيرا إلى أروقة أفلاطون الإلهي وإلى مذهبه المثالي "جولدزيهر"انظر كتابه المذكور ص182،)

كما خلط أيضا جهاد تنق (cihad tunÇ) بين التفسير الصوفي وتفسير إخوان الصفا للقرآن في رسالته للدكتوراه التي بعنوان : Sahl b. ʿAbdallah at-Tustarī und die sālimiya ، انظر ص56 وما بعدها .

كذلك نجد الحال نفسه عند هلمت قيتجه (Helmut Gätje) في كتابه Koran und Koranexegese ص305 وما بعدها.

هذا وقد خلط الذهبي أيضاً بين التفسير الإشاري لبعض المتصوفة وبين تفسير الباطنية حيث قال:"...وهذه الصورة تنطبق على تفاسير بعض المتصوفة الذين يفسرون القرآن بمعان إشارية صحيحة في حد ذاتها ومع ذلك فإنهم يقولون أن المعاني الظاهرة غير مرادة، وتفسير هؤلاء أقرب ما يكون إلى تفسير الباطنية، ومن ذلك ما فسر به سهل التستري قوله تعالى في الآية 34 من سورة البقرة:"...ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين" حيث يقول ما نصه: لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة وإنما أراد معنى مساكنة الهمة لشئ هو غيره. التستري، تفسير القرآن العظيم، ص11،الذهبي،التفسير والمفسرون، ج1 ص282. والحقيقة أن الذهبي قد أخطأ في فهم قول التستري لأن التستري لم يقل أن هذا اللفظ معناه المساكنة وإنما قال: "في الحقيقة" أي أن الله تعالى لما نهى آدم عن الأكل من الشجرة كانت الغاية ليست هي النهي عن الأكل من الشجرة وإنما كانت الغاية من ذلك عدم مساكنة آدم إلى شئ غير الله أي بمعنى أن لا يكون تعلقه إلا بالله،فالتستري هنا فسر هذه الآية بالحقيقة ولهذا قال:"لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة" أي لم يكن هدفه من ذلك الأكل أو عدمه، وإنما نهاه عن الأكل لأنه يترتب عليه اللجوء إلى غير الله وطلب المعونة من غيره. وهذا الأمر يجري حتى في حياتنا اليومية إذ قد تنهى أحدا عن المساس بشئ معين،وفي الوقت ذاته لا يكون غايتك من ذلك النهي هو عدم المساس بالشئ ذاته،وإنما بما يترتب عليه أي لغاية ليست ظاهرة في اللفظ المذكور،ومن ثم نلاحظ أن التستري قد فسر الآية بالهدف والغاية من ذلك وهذا لا يتأتى إلا لأرباب الحقائق من ذوى الإشارات كالتستري. ومن المهم أن نذكر أن الذهبي قد تراجع عن ذلك فيما بعد بقوله: "وبالنظر في كلام سهل هذا نرى أنه ادعى في الآية خلاف ما ذكره المفسرون من أن المراد عن نفس الأكل،لاعن سكون الهمة لغير الله، وإن كان هذا منهيا عنه أيضا،لكن يمكن أن يكون لهذا الكلام الذي قاله سهل وجه يجري عليه..."، ج3، ص27 .

الذوق والوجدان يحتذون على حذوها عند تلاوة القرآن فينكشف لهم ما استعدوا له من مكنونات علمه ويتجلى عليهم ما استطاعوا من خفيات غيبه"[53]، ومن ثم أخرجوا لنا من تلك الكلمات معاني لا نعتقد أن العرب قد أرادوها عندما عبروا بتلك الكلمات في مخاطباتهم وأشعارهم، وفي هذا تحقيق لفكرة يؤمن بها الصوفية، وهي أن كلام الله غير محدود الدلالة، حيث تتعذر الإحاطة به،فما لا ينتهي لا يعبر عنه إلا بما لا ينتهي، وفي هذا الإطار يقول سهل التستري(ت283):"لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم، لما بلغ نهاية ما جعل الله تعالى في آية من كتاب الله تعالى من الفهم، لأنه كلام الله وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهمون على مقدار ما يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه من فهم كلامه"[54]، إذ يرون أن النصوص القرآنية على ظاهرها ولكنها في الوقت ذاته تحوي إشارات.

خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك[55]. هذه الإشارات التي تظهر للصوفي أثناء تلاوته للقرآن ثم يعبر عنها بلغة مقرؤة هو ما يسمى بالتفسير الإشاري، وهذا المعنى الخفي أو الباطن الذي يتوصل المتصوفة بطريق الإشارة هو دلالة جديدة لم تكن معهودة أو معروفة لدى متكلمي العربية، ولا يعني ذلك أن مفسري الصوفية يختلفون عن الآخرين في الدلالة المركزية لهذا اللفظ القرآني أو ذاك بل إنهم يؤكدونها ويجعلونها معبرا للوصول إلى المعنى الخفي. كما أشرنا من قبل. وإنما يقع الاختلاف بينهم وبين غيرهم من المفسرين في الدلالة الهامشية[56] التي هي نتاج التجارب والظروف، إذ لا يتصور أن المتصوفة إذا تفوه أحد الناس أمامهم بكلمة "الأرض"،فإنهم بالتالي يشرحونها بأنها القلب. وإنما يحصل هذا الفهم عندما تكون هذه الكلمة في سياق قرآني معين حيث يشدهم معناها الظاهر إلى معنى خفي يدق فهمه على كثير من الناس.

---

[53] القاشاني، تفسير القرآن الكريم، ج1، ص5 .لقد حقق هذا الكتاب ونشر على أنه كتاب من تأليف ابن عربي ولكنه في الحقيقة من تأليف القاشاني. انظر تعليقنا عليه سابقاً.

[54] الطوسي، اللمع، ص107

[55] انظر الحاجي خليفة، كشف الظنون، ج1، ص357 .وانظرالألوسي، روح المعاني، ج1، ص17

[56] للتفريق بين الدلالة المركزية والدلالة الهامشية، انظر فيلهلم بوندسيو (Wilhelm Bondzio)
Einführung in die grundlagen der sprachwissenschaft،
وانظر، أومبيرتو إكو(Umberto Eco) Einführung in die Semiotik ،وانظر، أولمان، دور الكلمة في اللغة، (ترجمة : د. كمال بشر)، ص108 .

وليزداد الأمر وضوحا سنقف عند الكلمة القرآنية "الأرض" بوصفها نموذجا،لنرى كيف فسرها المتصوفة في بعض السياقات القرآنية،والطرق التي اتبعوها في ذلك والدلالات التي أشارت إليها كلمة الأرض عندهم ويكون ذلك بما يلي:

1- المعنى المعجمي:

إذا عدنا إلى المادة التي تنتمي إليها كلمة " أرض" وجدنا أنها تدور أو تنتظم ثلاث دلالات أساسية الأولى منها تتفرع وتكثر مسائلها، والدلالتان الأخريان نلاحظ أنهما لم تتفرعا كما تفرعت الأولى بل بقت على ما وضعته العرب[57] أما الدلالة الأولى: فالأساس فيها أن تكون بالمعنى المعروف، وهي الأرض التي عليها الناس، وقد تطلق ويراد بها المكان والموضع،يقول الشاعر:

فلا مزنة ودقت ودقها ولا أرض أبقل إبقالها

فذهب الشاعر في هذا البيت بالأرض إلى الموضع والمكان، ويتفرع من هذا الأصل قولهم: أرض أريضة، وذلك إذا كانت لينة طيبة، ومنها قولهم: تأرض النبت إذا أمكن أن يجز، وأيضا يقال: فلان تأرض لي أي تضرع وتعرض[58].

أما المعنيان الآخران اللذان تدل عليهما كلمة "الأرض" فأولهما أن الأرض تأتي بمعنى الزكام فيقال: رجل مأروض أي مزكوم، والآخر بمعنى الرعدة،يقال: بفلان أرض أي رعدة.

وإذا نظرنا إلى هذه الدلالات الثلاث من حيث تصنيفها حسب الحقول الدلالية نلاحظ أن الدلالة الأولى تندرج تحت الموجودات غير الحية الطبيعية السفلية،في حين ينتمي كل من المعنيين الآخرين إلى الأحداث الطبيعية.

ومما سبق نستطيع أن نصل إلى أن المعنى العام المقرر في المعاجم العربية الذي تدل عليه مادة "أرض" ينتهي إلى حقلين دلاليين مختلفين أولهما ينتمي إلى الموجودات وثانيهما يندرج تحت الأحداث. وبالتالي نرى أن كلاً من الحقلين اللذين تنتمي إليهما كلمة الأرض يعبران عن دلالتين متباينتين لا ارتباط بينهما ولا وجه شبه يجمعهما. من ثم فمن الممكن أن نعدهما من قبيل المشترك اللفظي الذي هو عبارة عن تصادف أن تتفق كلمتان أو أكثر في أصواتها

---

57 انظر ابن فارس، مقاييس اللغة

58 انظر ابن فارس،مقاييس اللغة، وانظر ابن منظور، لسان العرب

اتفاقا تاما مع اختلافها في المعنى، ولا نستطيع أن نحدد معناها دون السياق الذي تقع فيه[59]، إذ ليس لنا أن نحدد المقصود بالأرض أهو الأرض المعهودة أم الزكام أو الرعدة على الرغم من أن متكلمي العربية في عصرنا الحاضر يشعرون بأنها كلمة واحدة ومعنى واحد فقط.

2- معنى الأرض عند المفسرين:

لقد وردت لفظة "الأرض" في آيات كثيرة من القرآن، ولذا فقد تعرض لها مفسرو القرآن بالشرح والتفسير في مرات عديدة سواء أكان هؤلاء المفسرون من أهل المنقول أو المعقول، وقد وجدنا بينهم اتفاقا على معنى هذه الكلمة ودلالتها، سواء أكان هذا المعنى مقصودا به معناه الضيق كأن يطلق على مكان محدد نحو أرض الجنة كما في قوله تعالى:"وأورثنا الأرض"[60] أو معناه الواسع الذي يشمل جميع الأرض كما في قوله تعالى:"وما من دابة في الأرض"[61]، وحتى يتضح الأمر أكثر نتعرض لشروح وتفسيرات بعض المفسرين من مدرستي المنقول والمعقول لآيتين فقط بوصفهما مثالين يغنيان عن ذكر تفسيرات "الأرض" في الآيات الأخرى، لأن مدلول الأرض في تلك الآيات لا يخرج عن المدلول الذي تدل عليه كلمة الأرض في هاتين الآيتين . فيما أرى . وبذلك يمكننا أن نعطي صورة واضحة عن معنى الأرض عند المفسرين في المدرستين المذكورتين.

الآية الأولى:

يقول الله تعالى:"وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون"[62]

يقول ابن كثير(ت774) مفسرا هذه الآية: "يعني لا تعصوا في الأرض، وكان فسادهم ذلك معصية الله لأنه من عصى الله في الأرض أو أمر بمعصية فقد أفسد في الأرض، لأن صلاح الأرض والسماء بالطاعة"[63] ولا يخرج كل من الفخر الرازي (ت606) والزمخشري (ت538) وغيرهما عن تفسير ابن كثير لكلمة الأرض، إذ كلهم يشير إلى أن الأرض المقصودة في هذه

---

59 انظر أولمان، دور الكلمة، وانظر تعليق د. كمال بشر عليه، ص66

60 سورة الزمر، آية 74

61 سورة الأنعام، آية 38

62 سورة البقرة، آية 10

63 انظر بن كثير ،تفسير القرآن العظيم ،ج 1،ص 48

الآية هي الأرض التي عليها الناس[64]، وبهذا يكون هذا التفسير لكلمة الأرض مطابقا للمعنى المعجمي العام.

الآية الثانية:

قال تعالى:"إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض"[65]. نلاحظ أن كلمة الأرض قد ذكرت مرتين في الآية، حيث جاءت الأولى منهما لتدل على الأرض بعامة، وهو المعنى الذي أشرنا إليه في الآية التي سبقتها أما الأرض الثانية، وهي محل الاستشهاد هنا، يتضح معناها بما نذكره من أقوال المفسرين فيها، فابن كثير يفسرها مجملا أراء غيره فيها بقوله: "قال بعضهم هو أن يطلب حتى يقدر عليه فيقام عليه الحد أو يهرب من دار الإسلام... وقال آخرون هو أن ينفى من بلده إلى بلد آخر أو يخرجه السلطان أو نائبه من معاملته بالكلية... وقال آخرون المراد بالنفي ههنا السجن وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، واختار ابن جرير أن المراد بالنفي أن يخرج من بلده إلى بلد آخر فيسجن فيه"[66] وما ذكره الآخرون من المفسرين حول معنى النفي من الأرض لا يخرج عن الآراء التي أوردها ابن كثير في تفسيره، وهو أن النفي يكون من جزء من الأرض سواء أكان ذلك بالسجن أو بإخراج قاطع الطريق من بلده إلى بلد آخر لأن النفي من جميع الأرض غير ممكن مع بقاء الحياة[67].

ومما سبق ندرك أن مدلول كلمة الأرض في القرآن الكريم وتفسيراته السائدة التي تتمثل في مدرستي المأثور والرأي قد اقتصرت على الأرض المعهودة التي تنتمي إلى حقل الموجودات غير الحية الطبيعية السفلية، دون الإشارة إلى المعنيين الآخرين اللذين وردا في المعاجم وهما الرعدة والزكام.

[64] انظر الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج2، ص306، وانظر الزمخشري، الكشاف، ج1، ص179

[65] سورة المائدة، آية 35، قد وردت آراء عديدة في سبب نزول هذه الآية، وأكثر المفسرين والفقهاء يقولون إنها نزلت في قطاع الطريق، انظر الألوسي، روح المعاني، ج4، ص175

[66] ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، ج2، ص49

[67] انظر الفخر الرازي،التفسير الكبير، ج11، ص347

التفسير الصوفي: [68]

مما يجب لفت الانتباه إليه أن التفسير الصوفي في غالبه لا يستغرق الآيات القرآنية كلها وإنما يقف عند بعض الآيات التي ربما تجد وقعها على قلب المفسر الصوفي، حتى عند القشيري الذي ألف تفسيرا كاملا للقرآن أسماه لطائف الإشارات، لاحظنا أنه يقتصر في تفسيره لعديد من الآيات على التفسير الظاهري دون أن يستجلب إشارة أو تأويلا. ومن الملاحظ أيضا أن المفسرين من المتصوفة لا يتفقون أحيانا على الآيات التي يفسرونها بل تجد الواحد منهم يقف عند آيات قد لا يقف عندها الآخر،وهذا إن دل فإنما يدل على أن المفسر الصوفي يكون وقوفه عند آية معينة بحسب ما تثيره هذه الآية أو تلك في نفسه من خواطر وأفكار فيعبر من خلال تفسيره لهذه الآية أو تلك عن تلك الأفكار والخواطر، وهذا ما حصل مع كلمة "الأرض" حيث تجد أحدهم قد يقف عند بعض الآيات التي وردت فيها كلمة الأرض في الوقت الذي يقف فيه الآخر عند آيات أخرى متضمنة كذلك تلك الكلمة، وهذا بطبيعة الحال لا يمنع أن يكون أحدهم قد صادف غيره في اختيار آية ما لتكون محط رحاله في التدبر والتأمل.

وعندما ننظر إلى كلمة "الأرض" في القرآن الكريم نجدها مشيرة عند المتصوفة إلى معنيين هما القلب والنفس، والذي يحسن ذكره أن المفسر الصوفي الواحد قد يفسر هذه الكلمة بالمعنيين السابقين وذلك حسب السياق الذي ترد فيه وما يمليه ذوق المفسر الصوفي بطبيعة الحال. ولكي يكون الأمر أكثر وضوحا وجلاء سنقف عند المعنيين السابقين محاولين شرح كيف توصل أو أدرك المتصوفة هذين المعنيين؟ وذلك كما يلي:

أولاً: القلب:

يفسر جعفر الصادق(ت148) كلمة الأرض في قوله تعالى: "أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزا ءإله مع الله"[69] بقوله: "أي من جعل

[68] لقد اعتمدنا في التفسير الصوفي الإشاري على أربعة من الصوفية لاشتهارهم بالتفسير الصوفي الإشاري وهم: جعفر الصادق وسهل التستري وابن عطاء الآدمي والقشيري، وقد كان لاثنين منهم تأليف مستقل في ذلك وهما التستري صاحب تفسير القرآن العظيم والقشيري مؤلف لطائف الإشارات، وكلا التفسيرين يقوم على منهج الإشارة.

[69] سورة، النمل، آية 63

قلوب أوليائه مستقر معرفته، وجعل فيها أنهار الزوائد من بره في كل نفس وأثبتها بجبال التوكل، وزينها بأنوار الإخلاص واليقين والمحبة"[70].

لقد كانت الكلمة الأولى التي بدأ بها الصادق في تفسيره لكلمة الأرض هي "أي" التي تدل في اللغة على عدة معان منها الاستفهام والنداء... إلخ وهى أيضا كلمة تتقدم التفسير، تقول أي كذا بمعنى يريد كذا[71] وقد ابتدأ بهذا الحرف ليفيد أن المقصود من الأرض هنا هو القلب، وبقوله "أي" انتقل الصادق بهذه الكلمة من سياقها الأول الذي يشير إلى الاستدلال على وحدانية الله تعالى بما خلق من الحسيات لبيانها ووضوحها لكل عيان والتي منها أحوال الأرض وما عليها، إلى سياق آخر يشد الانتباه إلى الاستدلال على وحدانية الله تعالى بأمور باطنية تتمثل في القلب وما استقر فيه من معرفته. والذي يبدو أن الذي أوحى إلى الصادق بتفسير كلمة الأرض بالقلب: هو أنه لما رأى أن السياق القرآني جاء في إطار الاستدلال على وحدانية الله تعالى بالأرض وما عليها، فضل الرجوع إلى الحقيقة أو الأساس الذي يجعل الإنسان يدرك أن الأرض وما عليها دليل على وحدانية الله وتفرده، وذلك الأساس هو القلب وما استقر فيه من معرفة بالله التي من الله بها على عباده المؤمنين، ولذا عندما سئل ذو النون المصري (ت245): بم عرفت ربك؟ قال:"عرفت ربى بربي، ولولا ربى لما عرفت ربى"[72]، إذ لولا هذه المعرفة التي محلها القلب لما استطاع أحد معرفة الله، فالأرض وما عليها والسموات وما فيها لا تشير إلى وحدانية الله لمن لا قلب له ولا معرفة، وهذا ما يؤكده القرآن نفسه وذلك بقوله تعالى بعد ذكره لبعض المخلوقات الظاهرة الدالة على وحدانيته: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد"[73]، ومن ثم يمكن أن نقرر أن الذي جعل الصادق يفسر الأرض هنا بهذا التفسير هو الرجوع إلى الأساس الأول أو الحقيقة الأولى التي توجه الإنسان إلى رؤية الكون على أنه من دلائل وحدانية الله، بدليل وجود كثير من الناس لا يؤمنون بوجوده مع رؤيتهم للشمس والقمر والسموات والأرض بسبب عدم حصولهم على تلك المعرفة التي عبرها تتغير نظرة الإنسان إلى الكون والحياة. وهذا التفسير لكلمة "الأرض" –من وجهة نظري– يدل على ما كان يتمتع به الصادق من نظرة ثاقبة وعمق في التفكير والتأمل.

[70] السلمي، حقائق التفسير، ص37
[71] انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة أي
[72] القشيري، الرسالة، ص393
[73] سورة ق، آية 37

ولا يمنع ذلك كله أن تكون هناك نوع علاقة من التشابه قد حصلت في ذهن الصادق بين مدلول الأرض ومدلول القلب، إذ تلك الصورة القرآنية الواقعية أحدثت التشابه في شعور الصادق بين الأرض التي جعلها الله قرارا أي بمعنى أنه دحاها وسواها بحيث يمكن الاستقرار عليها، وبين القلب الذي يكون مستقرا للمعرفة، وبشكل أوضح أن الآية أوضحت أن الأرض جعلها الله قرارا وجعل فيها أنهاراً وجبالا، وهذه الصورة أتت مطابقة لصورة القلب في ذهن الصادق،فهو كذلك مستقر للمعرفة وله أنهار وجبال، ولكنها أنهار وجبال من نوع آخر، ومن هنا نقل الصادق كلمة الأرض المشبه إلى المشبه به وهو القلب بما يفيد توسع معنى هذه الكلمة لتحتضن معنى جديدا لم تعهده من قبل. والحقيقة أن كلا من المشبه والمشبه به ليس بينهما نقطة التقاء ظاهرة، ولكن الشبه الجامع بينهما مقرر فيهما من حيث وجهة نظر الصادق فقط، لأنه يرى أن القلب مستقر للمعرفة كما أن الأرض مستقر للخلق، فبالتشبيه استطاع الصادق أن يجدد معنى الكلمة وأن يفرغ فيها فكرا جديدا أراد أن يبرزه عبر تفسيره لهذه الكلمة، والذي يمكن أن يقال إن الصادق قد سلك طريق المجاز في التعبير عن خواطره خلال تفسيره لآيات القرآن لا سبيل الحقيقة التي لا تعدو أن تكون استعمالا شائعا مألوفا للفظ من الألفاظ، وليس المجاز كما يقول إبراهيم أنيس: "إلا انحرافا عن ذلك الشائع، وشرطه أن يثير في ذهن السامع أو القارئ دهشة أو غرابة أو طرافة، وحدود تلك الغرابة أو الطرافة تختلف باختلاف تجارب المرء مع الألفاظ، وباختلاف وسطه الاجتماعي أو الثقافي"[74]. فالمرء الذي لا ينتمي إلى البيئة الصوفية وما فيها من أفكار وتأملات عندما يقرأ تفسير الصادق لهذه الآية أو تلك قد يثير فيه الاستغراب إلى درجة ربما يؤدى به إلى أن يقف موقف الاستهزاء أو السخرية من هذا التفسير لما فيه من خروج عن المألوف في استعمال الألفاظ، في الوقت الذي قد يقف فيه آخر ينتسب إلى التصوف وأهله أو ممن لديهم إلمام بهذا الفكر واتجاهاته وأبعاده موقفا مخالفا، إذ قد يثير هذا التفسير فيه الإعجاب الذي يؤدى به إلى النظر إليه نظر الإجلال والتقدير للنص وصاحبه.

والحقيقة التي أريد أن أشير إليها هنا أن الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازى يكون بسبب وجود علاقة بين المعنيين كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه على سبيل

[74] انظر إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص129

المثال،ولكن الذي يبدو أن العلاقة التي أقامها الصادق بين الأرض والقلب على الرغم مما أشرنا إليه سابقا هي علاقة اجتهادية تقوم على غرض المتكلم[75].

هذا التجديد الدلالي الذي أحدثه جعفر الصادق في تفسيره لكلمة "الأرض" قد امتد إلى من جاء بعده من مفسري الصوفية أو قد تصادف أن اتفق بعضهم معه في تفسيره لهذه الكلمة بهذا المعنى، إذ من المعلوم أن مرحلة التغيير والتجديد تبدأ بفرد أو قد يتصادف أن يتفق أفراد على الابتداع في وقت واحد ثم تأتي مرحلة انتشار التغيير والتجديد[76]. وهذا ليس غريبا أن يكون بين مفسري المتصوفة الذين يشتركون في كثير من المبادئ والنظرات،فها هو سهل التستري وهو من كبار مفسري الصوفية، يفسر الأرض في مواقع متعددة من آيات القرآن بالقلب، منها على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى: "وأشرقت الأرض بنور ربها"[77]. يقول التستري مفسرا هذه الآية:

"قلوب المؤمنين يوم القيامة تشرق بتوحيد سيدهم والاقتداء بسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم"[78]. الأرض المقصودة في السياق القرآني هي أرض القيامة وقيل أرض الجنة حيث تشرق بنور تجليه سبحانه[79]. والذي يلاحظ أن التستري قد بدأ تفسيره لكلمة "الأرض" مباشرة بقوله: "قلوب المؤمنين..." دون تمهيد بكلمة تكون الفاتحة لبداية تفسيره كما حصل مع الصادق الذي. كما أشرنا آنفا. بدأ تفسيره بقوله: "أي". ولعل الذي دعا التستري إلى ذلك التفسير هي كلمة "الإشراق"، فهي الكلمة النواة التي أوحت إلى ذهن التستري صورة المشابهة بين الأرض والقلب، فكأنه يريد أن يقول إن إشراق الأرض يوم القيامة بنور ربها يكون بإشراق نور التوحيد والاقتداء في قلوب المؤمنين، معنى هذا أنه رجع إلى أساس إشراق الأرض يوم القيامة الذي هو من وجهة نظره هو إشراق قلوب المؤمنين بالتوحيد.

والواقع أن التستري قد حافظ على سياق يوم القيامة الذي يدل عليه القرآن، غاية ما في الأمر أنه قام بالرجوع إلى أساس الإشراق فنقل كلمة الأرض إلى معنى آخر وهو القلب، والذي يبدو أن الذي سوغ له ذلك التفسير القرآني هو طريق المجاز المرسل الذي من طرقه إطلاق

[75] انظر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص294 وما بعدها، وانظر محمد غاليم، التوليد الدلالي، ص21

[76] انظر أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص170. 171

[77] سورة الزمر، آية 66

[78] االتستري، تفسير القرآن العظيم، ص82

[79] انظر النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج6، ص15

المحل وإرادة الحال فيه، وليس معنى ذلك أن التستري لا يؤمن بالمعنى الظاهري للفظ بل نراه يؤكده في كثير من المواقع من تفسيره فعندما يفسر مثلا قوله تعالى: "والأرض ذات الصدع"[80] يقول: "بالنبات وباطنها القلب يرجع بالندم بعد الذنب والأرض ذات الصدع تنصدع عن الموافقات بالأفعال والأقوال"[81] حيث يلاحظ أنه أشار إلى التفسير الظاهري أولا وهو الأرض الطبيعية التي تصدع بالنبات ثم انتقل إلى باطنها وهو القلب، باستعمال كلمة افتتاحية التي اتخذها جسرا للانتقال إلى المعنى المقصود عنده وهو كلمة "باطن" التي تعني عكس الظاهر الذي يدركه كل من يملك وسائل فهم العربية. والذي يبدو لي أن الطريق الذي اتبعه التستري هنا في نقل الكلمة من الدلالة على الأرض إلى الدلالة على القلب في هذه الآية هو طريق المشابهة بين المعنى الظاهري الذي تمثله الأرض وذلك في انصداعها أي انشقاقها بالنبات موافقة منها للأفعال والأقوال وبين المعنى الباطني الذي يمثله القلب في رجوعه بالندم بعد الوقوع في الذنب،فرجوع القلب بالإنابة بعد ارتكاب الذنب صورة مشابهة لحالة الأرض عندما تنشق عن النبات بعد استجابتها للأفعال والأقوال، فكأن الذنب هو ذلك القول أو الفعل الذي يجعل القلب يندم ويتوب إلى الله، إذ لولا الذنب لما كان هناك توبة ولا استغفار ولولا الفعل والقول ما كان هناك تصدع وانشقاق.

وكذلك الحال مع ابن عطاء الآدمي (ت309) عندما فسر "الأرض" في قوله تعالى: "أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون"[82] بقوله: "يوصل بركات المواعظ إلى القلوب القاسية المعرضة عن الحق فتتعظ بتلك المواعظ"[83]، حيث يلاحظ أن ابن عطاء قد نقل السياق القرآني الذي يتحدث على إحدى دلائل رحمة الله بعباده وهو سوق السحاب الممطر إلى الأرض الجرز وهي تلك التي جز نباتها أي قطع إما لعدم الماء وإما لأنه رعى وأزيل، فيخرج بذلك الماء الزرع الذي يكون قوتا للحيوان والإنسان[84] إلى سياق آخر يدل أيضا على رحمة الله بعباده وذلك بأن يوصل إلى القلوب القاسية المعرضة عن الإيمان به والالتزام بعبادته المواعظ بما يترتب على ذلك

---

[80] سورة الطارق، آية 12

[81] التستري، تفسير القرآن العظيم، ص119

[82] سورة السجدة، آية 27

[83] السلمي، حقائق التفسير، ص120

[84] انظر النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج5، ص440 . 441

استجابة هذه القلوب لتلك المواعظ حيث ترجع إلى الحق وتتبع طريقه. ولعل الذي دعا ابن عطاء إلى تفسير الأرض في الآية بالقلب. فيما يبدو هو ما أشارت به الصورة القرآنية إليه من معنى آخر يختلف عن المعنى الظاهري، وقد تم ذلك بما حصل في ذهن ابن عطاء من تشابه بين الصورة التي يدل عليها ظاهر الآية وبين الصورة التي فهمها ابن عطاء من الآية، فالأرض الجرز التي انقطع عنها النبات هي صورة تشبه عند ابن عطاء القلوب القاسية الخالية من الحق والإيمان، فكما أن حياة تلك الأرض لا تكون إلا بالماء كذلك القلوب تحيا بوصول بركات المواعظ إليها، فيحدث الماء في الأرض الزرع وتحدث المواعظ في القلوب الاتعاظ وبالتالي التنور بنور الحق والدين.

وإذا ما انتقلنا إلى القشيري نلاحظ أنه يفسر الأرض بالقلب أيضا مقيما ذلك على أساس التشابه بشكل واضح لا مواربة فيه ويتضح هذا بظهور أداة التشبيه والمقارنة بين الأرض والقلب وذلك في تفسيره لقوله تعالى: "ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحي الموتى إنه على كل شيء قدير"[85]، حيث قال: "الأرض تكون جدبة يابسة في الشتاء، فإذا نزل عليها المطر اهتزت بالنبات واخضرت، وكذلك القلوب إذا خشعت لاستشعارها بما ألمت به من الذنوب أقبل عليها الحق سبحانه، فظهرت فيها بركات الندم،وعفا عن أربابها ما قصروا في صدق القدم"[86]. فالقشيري هنا قد بدأ بالتفسير الظاهري للآية وهو ما يدل عليه ظاهر الآية،ثم انتقل إلى المعنى الإشاري بطريق عقد المشابهة بوسيلة أداة التشبيه "كما" بين الأرض التي تكون جدبة يابسة إلى درجة وصفها بأنها خاشعة متذللة، حيث استعير هذا الوصف للأرض التي لا خضرة بها ولا نفع،كما وصفت في سورة الحج بالهمود[87] الذي في أصله وصف للنار إذا أطفئت وذهب بكليتها،فإذا ما نزل المطر على تلك الأرض الجدباء اهتزت بالنبات واخضرت[88]، وبين القلوب التي يحصل لها الخشوع والتذلل لما تشعر به من الندم والحسرة على ما اقترفته من الذنوب، وعندما يقبل الله عليها بالمغفرة تظهر فيها بركات الندم المتمثلة في عودتها إلى بساط طاعته.

---

[85] سورة فصلت، آية 38

[86] القشيري، لطائف الإشارات، ج3، ص333

[87] سورة الحج، آية5

[88] انظر النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج6 ص60، وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج1، ص49

ومما يحسن لفت الانتباه إليه هنا أن بعضا من المفاهيم الصوفية قد يتم إيضاحها من قبل مفسري الصوفية بطريق المقارنة المعتمدة على مظاهر الطبيعة كالليل والنهار والجبال والأرض والبحار[89]، وهذا ما حصل هنا حيث عندما أرادوا شرح مفهوم القلب عندهم عقدوا موازنة بينه وبين الأرض حتى يتم تصوره وإدراك فحواه وإبراز قيمته.

ولعل الباعث –حسب رأيي– من إضفاء معنى القلب على لفظة "الأرض" هو تأكيد مكانة القلب السامية عندهم وإبرازها، إذ هو محل الاعتقاد والإيمان والاقتناع، فإذا ما اقتنع القلب وآمن فإن ذلك ينعكس على الجوارح بالالتزام والابتعاد عن الشهوات والملذات التي هي طريق النفس وقد أشار إلى ذلك القشيري عندما فرق بين طريق القلب وطريق النفس بقوله: "فالنفوس ترد مناهل المنى والشهوات والقلوب ترد مشارب التقوى والطاعات"[90]، فهناك صراع دائم بين القلب والنفس فأيهما انتصر على الآخر يكون الإنسان في جانب المنتصر منهما، فمن كان قلبه منتصرا فهو حي بموت نفسه ومن كانت نفسه هي المنتصرة فهو ميت بحياة نفسه.

وإذا توصل السالك إلى تطهير قلبه من الصفات الذميمة يتم له حصول المعرفة، وتتجلى في قلبه الحقائق، فالقلب إلى جانب ما سبق هو محل العلم والمعرفة "واللطيفة المدبرة لجميع الجوارح وهى المطاعة المخدومة من جميع الأعضاء"[91]، وهذا ما أشار إليه القشيري بقوله: "وسبيل أهل الإشارة والفهم إلقاء السمع بحضور القلب، فما سنح لفهومهم من لائح التعريف بنو عليه إشارات الكشف"[92]. ومعنى ذلك أن الإشارات التي تفهم من النص القرآني ليست عملية عقلية صرفة وإنما فهم يحصل بحضور القلب الذي بطريقه يتم الفهم الباطن للنص.

وبهذا يتجلى لنا مكانة القلب عند الصوفية الذين أرادوا أن يوضحوا أهميتها من خلال تفسيرهم للقرآن الكريم،وذلك بطريق الموازنة والمشابهة بينه وبين الأرض الواردة في سياقات القرآن.

---

[89] انظر، تعليقات د. إبراهيم بسيوني على لطائف الإشارات، ج2، ص557

[90] القشيري، لطائف الإشارات، ج1، ص95

[91] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، ص14

[92] القشيري، لطائف الإشارات، ج1، ص220

2. النفس:

لقد فسرت الأرض عند المتصوفة أيضا في بعض السياقات القرآنية بالنفس، وتفسير الأرض بهذا المعنى بدأ به - فيما أعلم - سهل التستري إذ لم نلحظه عند الصادق الذي اقتصر تفسيره لبعض الآيات التي وردت فيها كلمة الأرض على معنى القلب فقط، هذا وقد ظهر تفسير التستري للأرض بالنفس عندما فسر قوله تعالى: "وهو الذي جعل لكم الأرض ذلولا"[93] بقوله: "خلق الله تعالى الأنفس ذلولا فمن أذلها بمخالفتها فقد نجاها من الفتن والبلايا والمحن ومن أذلها واتبعها فقد أذلته وأهلكته"[94]. يلاحظ أن التستري قد بدأ تفسيره للآية مباشرة كعادته في بعض الأحيان دون أن يفتتح بكلمة تنبهنا إلى أنه قد انتقل بالمعنى من الظاهر وهو الأرض إلى الباطن وهو النفس. والذي يبدو أن الذي جعل التستري يفسر كلمة الأرض في هذه الآية بالنفس هو إشارة كلمة "ذلول" التي تعني انقياد الشيء وتذلله لك، فالأرض جعلها الله ذلولا، بمعنى أنه ما جعلها خشنة يصعب المشي عليها ولا صلبة بحيث لا يمكن حفرها والبناء عليها[95]. إذ فلولا إذلال الله لها لما استطاع كائن أن يحي عليها، وبهذا فكلمة ذلول أوحت إلى ذهن التستري صورة المشابهة بين الأرض والنفس بمنطلق الإذلال في كل،حيث لما كانت الأرض بدون إذلالها تكون الحياة عليها صعبة وشاقة، وهذا بطبيعة الحال يجلب البلايا والأكدار على الإنسان،فيترتب على ذلك إهلاكه وفناؤه، كذلك النفس من لم يذلها بمخالفة هواها وملذتها تذله وتهلكه، وبذا فقد نقل التستري السياق القرآني الذي يدل على رحمة الله بالعباد بأن جعل لهم الأرض ذلولا يسهل العيش عليها إلى سياق آخر أراد التستري من خلاله أن يعبر عن خواطره حول النفس وما يجلبه اتباعها على الإنسان من متاعب ومصائب، وما يحققه الانتصار عليها وإذلالها المتمثل في مخالفتها من سعادة في الدنيا والآخرة.

وإلى جانب التستري نجد ابن عطاء أيضا يفسر الأرض بالنفس في قوله تعالى: "أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا"[96] وذلك بقوله: "النفس خلقت من الأرض، فسماها الله تعالى بها لمجاورتها لها وقربها منها فقال: "من جعل للنفوس القرار عند المناجاة في أوان

[93] سورة الملك، آية 16

[94] التستري، تفسير القرآن العظيم، ص106

[95] انظر النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج6، ص328

[96] سورة النمل، آية 63

الخدمة "[97]. فابن عطاء هنا قد نقل السياق القرآني الذي يتحدث عن دلائل وحدانية الله تعالى والتي منها الأرض وما عليها إلى سياق آخر يشير إلى الاستدلال على وحدانيته تعالى بأمور باطنية التي منها النفس، مفصحا عن سبب تأويله للأرض بالنفس وذلك بوجود –حسب رأيه– مناسبة بين الأرض والنفس، وهذه المناسبة تتجسد في أن النفس سميت بالأرض في هذه الآية لأن النفس خلقت منها أولا ولمجاورتها وقربها منها ثانيا. فالعلاقة بينهما علاقة أصل وقرب ومجاورة[98]. ويريد من ذلك أن يقرر أن الله جعل للنفس الاستقرار وعدم الاضطراب عند المناجاة في أوان العبادة مما يدل على أنها أصبحت ذلولا نظرا للمخالفة لأهوائها وشهواتها. ومما يلفت الانتباه أن الأرض في الآية نفسها قد فسرت عند الصادق. كما أشرنا من قبل . بالقلب، وهذا في الحقيقة فيه دلالة على أن التفسير الصوفي لا يقوم على قواعد ثابتة بحيث لو أن المرء اتبعها يمكن أن يصل إلى ما وصل إليه الصوفي من فهم وإدراك،وإنما يقوم على الذوق وما تثيره هذه الآية أو تلك في نفس القارئ الصوفي من خواطر وأفكار قد لا تثار عند قراءة صوفي آخر للآية نفسها، ومما يؤكد ذلك تفسير القشيري للآية نفسها الذي يقول فيه: "نفوس العابدين قرار طاعتهم، وقلوب العارفين قرار معرفتهم وأرواح الواجدين قرار محبتهم وأسرار الموحدين قرار مشاهدتهم..."[99]. فالقشيري يفسر كلمة "الأرض" دون الإشارة إلى أن ذلك كان على أساس المشابهة كما فعل من قبل، ولعل ذلك راجع إلى اعتماده على من قبله في تقرير ذلك. والذي يبدو أن كلمة "قرار" هي الكلمة التي أثارت في ذهن كل من فسر الأرض في هذه الآية الصلة بين الأرض والنفس وغيرها، إذ كل منهما يكون قرارا للشيء المتعلق به، غاية ما قام به القشيري هو أنه أضاف إلى التفسير بالنفس والقلب، الروح والسر ليبين من خلال ذلك أن داخل الإنسان ليس كلا واحدا وإنما هو مقسم إلى قلب ونفس وروح وسر، ولكل من هذه المسميات درجتها وهدفها، بل لكل منها شهوته الخاصة أيضا التي تختلف فيها عن الأخرى، وهذا ما أشار إليه ابن عطاء من قبل عند تفسيره لقوله تعالى: "وهم في ما اشتهت أنفسهم خالدون"[100] حيث قال: "للقلوب شهوة

---

[97] السلمي، حقائق التفسير، ص110

[98] من الواضح أنه ليست هناك أية مشابهة بين المدلولين عند ابن عطاء ولكنه يرى أن بينهما ارتباطا من نوع آخر هذا الارتباط من نوع المجاز المعروف بالمجاز المرسل الذي يسوغ إطلاق الظرف على المظروف والمحل على الحال فيه وإطلاق الشئ على ما جاوره واقترب منه.

[99] القشيري، لطائف الإشارات، ج3، ص43. 44

[100] سورة الأنبياء، آية101

وللأرواح شهوة وللنفوس شهوة وقد جمع لهم في الجنة جميع ذلك: فشهوة الأرواح القرب وشهوة القلوب المشاهدة والرؤية، وشهوة النفوس الالتذاذ بالراحة"[101] . فالقلوب والنفوس والأسرار والأرواح كانت قرارا ومستقرا لكل ما اختصت به،مثلها في ذلك مثل الأرض التي جعلت قرارا ومستقرا للكائنات التي تعيش عليها. ولعل الهدف من تفسير نوع المجاز المعروف بالمجاز المرسل الذي يسوغ إطلاق الظرف على المظروف والمحل على الحال فيه وإطلاق الشيء على ما جاوره واقترب منه.

الأرض بالنفس في هذه الآيات هو الإشارة إلى أن النفس محل الأخلاق المذمومة والمنى والشهوات ويقابل ذلك القلب والروح اللذان يكونان محلا للأوصاف الحميدة. ولا تتحقق سعادة الإنسان الدنيوية والأخروية إلا بمخالفة النفس ومجاهدتها بالوسائل المختلفة وموافقة الأرواح والقلوب والانتصار لها وفي هذا يقول التستري: "دنياك نفسك إذا أفنيتها فلا دنيا لك"[102] وفي هذا الإطار يقول القشيري أيضا: "فالسعادة في مخالفة النفوس، فمن وافقها حاد عن المحبة المثلى،كما أن السعادة في موافقة القلوب فمن خالفها زاغ عن السنة العليا"[103]. فما ينشده الصوفي دائما هو "تحول النفس من مألوف عادتها وتجردها من جميع الشهوات والرغبات البدنية أو إماتتها لهذه الشهوات والرغبات،وذلك ليتم الميلاد الجديد للإنسان: الميلاد الروحي الذي تمثل التوبة أولى خطواته. ثم يأخذ الإنسان بعده في الترقي درجة درجة في معراج الحياة الروحية"[104]. ولما كان هذا المعراج الروحي لا يتم إلا بتطهير النفس وتزكيتها وتصفيتها توجه اهتمام المتصوفة إلى مجاهدتها ومحاربتها بشتى الوسائل ومختلف الطرق باعتبارها أكبر عدو للإنسان، وإذا ما تحقق النصر عليها سهل الانتصار على من دونه وفي هذا الإطار يروون أن الرسول(ص) قال: "أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك"[105].

ومما سبق يمكن القول أن الجديد الذي حصل هنا ليس في اللفظ وإنما كان ذلك في الشيء الذي يدل عليه اللفظ والصورة الذهنية لذلك الشيء، وبشكل أوضح يمكن القول إن

---

[101] السلمي، حقائق التفسير، ص96

[102] التستري، تفسير القرآن العظيم، ص30

[103] القشيري، لطائف الإشارات، ج1، ص175

[104] يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية، ج1، ص305. 306

[105] انظر الهجويري، كشف المحجوب، ص248، أدب الملوك ص19 تحقيق بيرند راتكه، بيروت، 1991

هناك أمورا ثلاثة ينبغي التفريق بينها تتمثل في اللفظ والشيء والصورة الذهنية، فلكلمة "تفاحة" مثلا لفظة تتكون من عدة أصوات، والشيء بالنسبة لكلمة "تفاحة" هي الفاكهة المعروفة لدينا، أما الصورة الذهنية فهي ما يتصوره كل منا عند سماعنا لتلك الكلمة، فالربط الحقيقي يكون بين الشيء وصورته الذهنية، وما اللفظ إلا دليل أو رمز يشير إلى تلك العلاقة ويستجلبها[106]. والمفسرون من الصوفية لم يغيروا في اللفظ المشير إلى تلك العلاقة وإنما حصل تغيرهم في الشيء أولا ثم في صورته الذهنية ثانيا، ولا نكاد نجد كلمات جديدة ابتكرها المتصوفة لأنك كما يقول أولمان: "من النادر أن تخلق الكلمات من لا شيء، وقد يبدو لأول وهلة أن بعض المصطلحات العلمية والفنية والتجارية قد ابتكرت بهذه الطريقة ولكنا لو أنعمنا النظر لوجدنا أنها تولدت عن أصل ما من الأصول"[107]. فالتجديد إذا الذي وقع كان في الشيء الذي يدل عليه اللفظ وفي الصورة الذهنية أي بمعنى أنهم لم يتم تجديدهم في التوليد الصوري المرتبط بظهور متوالية جديدة بمعنى معجمي جديد مثلما هو الحال في المولدات الناتجة عن عمليات الاشتقاق والتعريب والاقتراض والنحت وغيرها[108]، وإنما كان في إطار التوليد الدلالي المرتبط بظهور معنى جديد بالنسبة لوحدة موجودة أصلا في معجم اللغة.

وهذا ما يشترك فيه مفسرو الصوفية كافة، في حين قد نجدهم يختلفون في الطريقة التي يتبعها كل منهم في إحداث هذا التجديد، إذ من الملاحظ أن طريق المشابهة بين اللفظ القرآني وما يحمل من معنى ظاهر وبين المعنى الذي استخرجه منه المفسر الصوفي، هو المنهج الذي كان متبعا في تفسير كلمة الأرض، وهذا الطريق في الحقيقة أشار إليه بعض العلماء قديما بوصفه منهجا متبعا عند الصوفية في تفسيرهم للقرآن بما يمكن أن يكون مبررا مقبولا في الدفاع أمام منتقديهم ومن أولئك ابن الصلاح (ت643) فإنه عندما سئل عن كلام الصوفية في القرآن قال: "وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي (ت468) المفسر رحمه الله تعالى أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن حقائق التفسير فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر،قال ابن الصلاح وأنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم أنه إذا قال شيئا من أمثال ذلك أنه لم يذكره تفسيرا، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة من القرآن العظيم،

[106] انظر إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص152

[107] أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص149

[108] انظر محمد غاليم، التوليد الدلالي، 49 / 107

فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك ذكر منهم لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير"[109].

ومما ينبغي ذكره أن طريق المشابهة لم يكن المنهج الوحيد المتبع عند الصوفية في تفسيرهم للقرآن بل نجد مناهج وطرقا أخرى قد استخدمت في تفسيرهم تظهر للقارئ المتأمل المتدبر لتفسيرهم[110].

وكما أشرنا سابقا أن هذا التجديد قد يجعل من لا ينتمي إلى الوسط الصوفي أو من ليس لديه إلمام بهذا الفكر واتجاهاته يقف منه موقف الإنكار وعدم القبول لما فيه من خروج عن المألوف في استعمال الألفاظ، وهذا في الحقيقة يلفت انتباهنا إلى قضية مهمة وهى أن اللفظة في مفهومها العام شيء متفق عليه بين الناس وذلك ما يسمى بالدلالة المركزية والتي عبارة عن ذلك القدر المشترك من الدلالة الذي يسجله اللغوي في معجمه[111].

فالدلالة المركزية لكلمة الأرض واضحة في أذهان كل الناس دون خلاف بينهم، في الوقت الذي قد يختلفون فيما بينهم في التفاصيل التي تضفى على هذه اللفظة بسبب أن كل واحد منهم قد صبغها بتجاربه وظروفه التي مر بها والتي ارتبطت بهذه اللفظة، وهذا ما يسمى بالدلالة الهامشية التي في حقيقتها عبارة عن: "الظلال التي تختلف باختلاف الأفراد وتجاربهم وأمزجتهم وتركيب أجسامهم وما ورثوه عن أبائهم وأجدادهم"[112]. ومن هنا ندرك أن المتصوفة عندما فسروا كلمة الأرض بالقلب أو النفس لم يلغوا دلالة الأرض الأولى المتمثلة في الدلالة المركزية،بل اتخذوا من الدلالة المركزية وسيلة للوصول للمعنى الهامشي بالاستعانة في ذلك بالسياق الذي ترد فيه هذه الكلمة أو تلك. والذي حصل أن تلك اللفظة في سياقات معينة أشارت إليهم بمعنى آخر يختلف عن الأول، وهذا المعنى الثاني نتج من خلال تجربة مر بها هذا المفسر الصوفي أو ذاك أدت به إلى أن يفسر هذه الكلمة بذلك المعنى لما وجد فيها من إمكانية في نقل ما يحمله من خواطر وأفكار، كأن تكون هذه اللفظة لاقت مشابهة

---

[109] انظر ابن الصلاح، فتاوى ورسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، ج1، ص196. 197

[110] انظر كاتب هذا البحث، Die Sufische Koranauslegung ، ص73 وما بعدها، إذ قد فصلنا هناك القول في المناهج المتبعة عند الصوفية في التفسير.

[111] انظر إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص107

[112] إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص107

عنده بالفكرة أو الخاطرة التي تدور في ذهنه كما أشرنا سابقا، بالتالي اصطبغت تلك اللفظة في ذهن الصوفي بصبغة خاصة متميزة أساسها تجارب الصوفي نفسه في ظروف مختلفة.

وإذا نظرنا إلى ذلك التجديد الدلالي من خلال منظور التحليل المنطقي الذي يقوم على أن دائرة المعاني القديمة والجديدة لا تخرج عن ثلاث إمكانيات من التقسيم، وهى أن المعنى الجديد إما أن يكون أوسع[113] المعنى القديم أو أضيق منه[114] أو مساويا له[115] [116] أي النقل، والذي حصل لكلمة الأرض هو من قبيل النقل، غير أن هذا النقل –كما يبدو لي– من خلال تحليلي الدلالي لدى المتصوفة يمكن تقسيمه إلى قسمين، الأول منهما شبه نقل وذلك إذا كان في إطار الحقل الواحد، أما إذا خرج النقل عن إطار الحقل الواحد بأن انتقل المعنى إلى حقل آخر يكون نقلا تاما وهذا هو النوع الثاني، وما حدث في كلمة الأرض هو من قبيل النوع الأول، وذلك إذا أخذنا بأن تفسير كلمة "الأرض" "بالقلب أو النفس" لم يخرج عن دائرة الموجودات بناء على ما حددته نظرية الحقول الدلالية، إذ كل من الأرض والقلب والنفس من الموجودات، والفرق بينها أن الأولى تنتمي إلى الموجودات الطبيعية غير الحية في حين النفس والقلب ينتميان إلى الموجودات الإنسانية الحية. والأرض في معناها الأساسي تدل على المعنى المعروف وهى تلك الأرض التي نعيش عليها، أما عند مفسري الصوفية فقد حصل لها نوع من شبه النقل حيث أصبحت تدل مع دلالتها على المعنى الأول وهذا الذي يمثل الدلالة المركزية على معنى آخر وهو القلب أو النفس، وذلك بعد أن أفرغ المتصوفة على اللفظ خواطرهم ورؤاهم بما حصلوا عليه من المعارف والإدراكات.

---

[113] يقع توسع المعنى عندما يحدث الانتقال من معنى خاص إلى معنى عام بحيث يصبح عدد ما تشير إليه الكلمة أكثر من السابق.

[114] ويعني تحويل الدلالة من المعنى الكلي إلى المعنى الجزئي أو تضييق مجالها. انظر أحمد عمر، علم الدلالة، ص243، 246.

[115] أي النقل هو انتقال المعنى إلى حقل دلالي آخر غير حقله الأول

[116] انظر أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص108

المصادر والمراجع

أولا : الكتب العربية:

1ـ الألوسي، أبوالفضل محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق محمد حسين (بيروت 1994).
2ـ أنيس، ابراهيم: دلالة الألفاظ (القاهرة 1980).
3ـ أولمان، ستيفن: دور الكلمة في اللغة، ترجمة: د. كمال بشر (القاهرة 1988).
4 ـ التستري، أبومحمد سهل: تفسير القرآن العظيم (القاهرة د ت).
5 ـ التفتازاني، سعد الدين: شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حسن بسج (بيروت 1998).
6ـ الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، تحقيق محمد رشيد رضا (بيروت د ت).
7ـ الجوهري، أبونصر إسماعيل: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق إميل يعقوب (بيروت 1999).
8 ـ الحاجى خليفة، مصطفى بن عبد الله: كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون (ط 4 بيروت 1994).
9 ـ حسب الله، على: أصول التشريع الإسلامي (القاهرة د. ت).
10ـ حلمى، محمد مصطفى: كنوز في رموز (ضمن الكتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي، القاهرة 1969.
11ـ الذهبي، محمد حسين: التفسير والمفسرون (القاهرة 1961).
12ـ الرازى، أبو عبد الله فخر الدين: التفسير الكبير، تحقيق دار إحياء التراث العربي (بيروت 1995).
13ـ رضا، محمد رشيد: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) (بيروت 1993).
14ـ الزركشى، بدر الدين محمد: البرهان في علوم القرآن ، تحقيق جمال الذهبي (ط2 بيروت 1994).
15ـ الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل (دار الفكر د ت ، د م).
16ـ زيدان، يوسف محمد طه: المتواليات: دراسات في التصوف (القاهرة 1998).
17ـ السكندري، ابن عطاء الله: لطائف المنن (القاهرة 1992 ـ 1993)

18ـ السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين: حقائق التفسير، تحقيق نصر الله جوادي (طهران 1369 هـ).

19. عبد الغفار، السيد أحمد: النص القرآني بين التفسير والتأويل (د م 1998).

20 . ابن عربي، محي الدين: تفسير القرآن الكريم (وهو تفسير منسوب لابن عربي) تحقيق مصطفى غالب (بيروت د ت). تنزل الأملاك في حركات الأفلاك، مجموعة رسائل ابن عربي (بيروت 2000). فصوص الحكم بشرح عبد الرزاق القاشاني (ط 3 القاهرة 1987).

21. عفيفي، أبو العلا: التصوف الثورة الروحية في الإسلام (القاهرة 1963).

22. غاليم، محمد: التوليد الدلالي (ط1 الدار البيضاء 1987).

23. الغزالي، أبوحامد: إحياء علوم الدين (بيروت د ت)، مشكاة الأنوار، مجموعة رسائل الإمام الغزالي (بيروت 1994).

24. ابن فارس، أبوالحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة (بيروت 1991).

25. القشيري، أبوالقاسم عبد الكريم: الرسالة، تحقيق محمد المرعشلي (ط1 بيروت 1998). لطائف الإشارات، تحقيق د. إبراهيم بسيونى (القاهرة 2000).

26ـ القمي، أبوالحسن على إبراهيم: تفسير القمي، تحقيق السيد طيب الموسوى الجزائري النجفى (د م 1986 هـ).

27. ابن كثير، أبو النداء إسماعيل الدمشقي: تفسير القرآن العظيم (ط 4 بيروت د ت).

28. الكلاباذي، أبو بكر محمد بن اسحاق: التعرف لمذهب أهل التصوف (د ت، د م).

29. مؤلف مجهول: أدب الملوك، تحقيق برند راتكه (بيروت. شتوتغارت 1991).

30. منصور، إبراهيم محمد: الشعر والتصرف (ط1 مصر 1996).

31. المكي، أبوطالب: قوت القلوب (القاهرة د ت).

32. ابن منظور، أبوالفضل جمال الدين: لسان العرب (ط 3 بيروت 1994).

33. النفري، محمد بن عبد الجبار: المواقفات والمخاطبات، تحقيق أرتر أربري (القاهرة د ت).

34. النيسابوري، نظام الدين: تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق زكريا عميرات (بيروت 1996).

35. الهجويري، أبوالحسن على بن عثمان: كشف المحجوب، ترجمة محمود أحمد أبوالعزائم (القاهرة د ت).

36. هويدي، يحيى: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية (القاهرة 1965).

ثانياً: الكتب الأجنبية :

1- Akash, Hussein: Die sufische Koranauslegung: Semantik und Deutungsmechanismen der išārī-Exegese.

2- BONDZIO, Wilhelm (u.a.): Einführung in die Grundfragen der Sprachwissenschaft. Leipzig 1984.

3- ECO, Umberto: Einführung in die Semiotik. 5. Aufl. München 1985.

4- GÄTJE, Helmut: Koran und Koranexegese. Zürich, Stuttgart 1971.

5- GOLZIHER, Ignaz: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden 1920.

6- GRAMLICH, Richard: Abū l-cAbbās b. cAṭāc. Sufi und Koranausleger. Stuttgart 1995.

7- HARTMANN, Angelika: "Zum Begriff 'Geheimnis' (sirr) in der islamischen Mystik. Ein Versuch", in: Spitznagel, Albert (Hg.): Geheimnis und Geheimhaltung. Göttingen u.a. 1998, 67–92.

8- TUNÇ, Cihad: Sahl b.cAbdalllāh at-Tustarī und die Sālimiyya. Übersetzung und Erläuterung des Kitāb al-Mucārada. Bonn 1970.

9- NWYIA, Paul: Exégèse coranique et langage mystique. Beirut 1970.